

Schweizerische Theologische Umschau

**Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern**

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel, St.-Alban-Vorstadt 65, Schriftleiter
Pfr. Dr. W. Bernet, Volketswil (ZH); Pfr. J. Böni, Trogen; Pfr. Dr. W. Breml, Basel;
Pfr. Dr. V. Hasler, Strengelbach (AG); Pfr. PD Dr. M. Huber, Zürich; Pfr. PD Dr.
Ulrich Neuenschwander, Olten; Pfr. Dr. M. Schoch, Fehraltorf (ZH); Pfr.
W. Schwarz, Langenthal.

Druck und Expedition: Böhler & Co., Bern

Pfarrer Ernst Luder, Solothurn: Gott und Welt nach dem Prediger Salomo
Pfarrer Max Ulrich Balsiger, Wengi b. Büren: Kirche und Gegenwartsmusik
Pfarrer Hans Buser, Rheinau: Mythos und Erlebnis
Bücherschau

Gott und Welt nach dem Prediger Salomo¹

Einleitung: Wenn der Mensch zum denkenden Bewußtsein erwacht ist, stellt er Fragen. Es taucht in ihm der Gedanke auf, daß der Mensch zu mehr berufen ist als allein zu leben, seine Tage zu verbringen. Er stellt die Frage nach dem Woher und dem Wohin des Lebens, zugleich aber stellt er als dringlich die Frage nach dem Sinn seines Daseins. Um zu einer Antwort zu kommen, wird er die Erfahrungen seines Lebens, die Erfahrungen anderer Menschen, die von andern Menschen gestellten Fragen, angestellten Beobachtungen, gewonnenen Erfahrungen, erworbenen Einsichten zusammenordnen. Er wird eigene und fremde Einsicht miteinander vergleichen. Der Vergleich muß aber gemessen werden. Welches ist der Maßstab für solches Beurteilen und Entscheiden? Der Maßstab wird die vertiefte Erkenntnis der Wirklichkeit selbst sein. Die Wirklichkeit ist schließlich stärker als alle die von Menschen gemachten Erfahrungen und zusammengestellten Einsichten, und sie dringt früher oder später durch. Dabei sei in den Begriff der Wirklichkeit alles eingeschlossen, was darin überhaupt Platz hat, die Wirklichkeit des eigenen Erlebens und Lebens, die Wirklichkeit des Seins, die Wirklichkeit des Erkenntnis- und des Erfahrungsgegenstandes wie die Wirklichkeit, aus der heraus Erkenntnis und Erfahrung möglich sind.

Im Prediger Salomo begegnen wir einem Menschen, der die Frage nach der Wirklichkeit im weitesten Sinne stellt. Wer den Worten und Ausführungen dieses unbekannten Menschen Spätisraels lauscht und sich in sein Fragen, Suchen, Denken, Glauben hineinliest, ist ergriffen ob diesem

¹ Proposition im Kapitelsverein Büren, gehalten am 28. Mai 1958.

Menschen. Ihm geht es nicht um sein persönliches Heil, ihm geht es überhaupt nicht um sein persönliches Schicksal, ihm geht es vor allem um Erkenntnis des Geheimnisses Wirklichkeit. Ich stelle ihn mir vor wie Johann Gottlieb Fichte in seiner «Bestimmung des Menschen». Bei Kohelet wie bei Fichte, so entfernt sie von einander auch sein mögen in der Zeit und im Ergebnis des Denkens, ist der unbedingte Wille zur Erkenntnis der Wirklichkeit vorhanden. Ich bitte zu beobachten, wie bedeutsam in beiden Schriften das Ich ist, vergleiche die Häufigkeit der 1. Person sing. bei Kohelet wie in der Schrift von Fichte. Schon das einleitende Kapitel zeigt diese Tatsache deutlich: Koh. 1, Vers 12 ff.: ani kohelet haiti, natatti, libbi, ra-iti, dibbarti ani, libbi, hiddhalti, hosaphti, löphanai, wa-etöna, jadati. Dieser Ichstil ist ein Charakteristikum von Kohelet durch die ganze Schrift. Damit ist das Vertrauen in das eigene Wesen, in das Subjekt ausgesprochen. Von Fichte zitiere ich den Anfang der erwähnten Schrift: «So wohl glaube ich nunmehr einen guten Teil der Welt, die mich umgibt, zu kennen, und ich habe in der Tat Mühe und Sorgfalt genug darauf verwendet. Nur der übereinstimmenden Aussage meiner Sinne, nur der beständigen Erfahrung habe ich Glauben zugestellt. Ich habe betastet, was ich erblickt, ich habe zerlegt, was ich betastet hatte, ich habe meine Beobachtungen wiederholt, ich habe die verschiedenen Erscheinungen untereinander verglichen...» Ich könnte noch weiterfahren. Eine Ähnlichkeit der Haltung, der Methode scheint mir unbestritten zu sein. Diese Betonung des Ichs scheint mir einen tiefen Hintergrund zu haben. So verschieden die Resultate ihrer Erfahrungen und Beobachtungen auch sind, in einem gehen sie ähnlich vor: Es ist die Methode des Wagens eigener Erkenntnis. In der Begegnung mit der Tradition wird dem Ich des beobachtenden, erkennenden Menschen der Vorrang gegeben. Daß das Ich so stark sich zur Wehr setzt, ist auf dem Hintergrund einer starken Tradition möglich und notwendig. Wir könnten dabei sogar an das Bergpredigt-Ich Jesu denken, wo der Reichtum der Traditionsmasse ausgesprochen ist: Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist, ich aber sage euch. Die Ichbetonung bei Kohelet, die selbstverständlich nicht irgendeinen offenen oder verkappten Egoismus zur Grundlage hat, deutet an, daß Kohelet in einer reich bewegten Tradition gestanden haben muß. Dazu gehören die großen, geschichtlichen Traditionen des Prophetismus, die betont geschichtlich orientierten Betrachtungen beim Jahwisten und Elohisten, die klare Geschichtsteleologie des Chronisten, die im Gesetz normalisierte Ordnung des Deuteronomisten. Kohelet, ein anonymen Einzelner, wobei der Begriff Kohelet von Kahal als ein part. femininum zu verstehen wäre analog dem sopheret (Esr. 2, 55, Neh. 7, 57) und kopheret (Esr. 2, 57), wandte sich gegen die großen Traditionen Israels, auch Heilstraditionen, er tat das im Vertrauen auf seine eigene Wirklichkeitserkenntnis. Was hat dieser unbekannte Denker nun auf Grund seines eigenen Erlebens und Zerlegens gefunden? Seine Resultate sind in seiner Gotteserkenntnis und seiner Welterkenntnis ausgedrückt.

1. Die Gottesauffassung des Kohelet

Es ist im Grunde überraschend, wie häufig Kohelet von Gott redet. Das Überraschende nämlich liegt darin, daß es nicht selbstverständlich ist, daß das menschliche Ich zu einer Aussage über Gott kommt, wenn das Ich

so isoliert vorkommt. Kohelet weiß um Gott. Er nennt Gott nie Jahwe. Der Grund scheint mir in der Gottesauffassung und im Denken dieses Einzelnen selbst zu liegen. Obgleich er sagt, er sei König in Jerusalem gewesen, so spielt diese Feststellung keine Rolle. Kohelet ist eines sicher nicht gewesen: Er war kein israelitischer Nationalist, wie es solche im Spätjudentum seit der Rückkehr aus dem Exil zahlreich gegeben hat (vgl. die Geschichtsschau des Chronisten, Tritojesaja, der Priesterkodex). Jahwe, der Gottesname Altisraels war ihm wahrscheinlich zu nationalistisch, zu sehr geschichtsgebunden. Er redet von elohim (38mal bei Koh.). Im allgemeinen herrscht die Auffassung, daß diesem Urbild der Skeptiker alle Werte aus der Hand gegliitten seien. Das entspricht nicht der Wirklichkeit. Er weiß um Gott. In seinem Denken ist Gott vorhanden. Blieffert hat recht: «Der einzige ruhende Pol in Kohelets kritischem Denken ist der Gottesgedanke.» (H. J. Blieffert: Weltanschauung und Gottesglaube im Buche Kohelet, 1938.) Wohl kehrt in niederdrückender Weise 30mal das hebel wieder, kol hebel, alles ist Flüchtiges, alles ist Hauch, dennoch Kohelet ist kein Atheist. Sein Leben ist eine Beziehung zu diesem elohim. Er ist allerdings der Mann der Vorsicht: «Dem Befehle des Königs gehorche, doch wo es einen Eidswur bei Gott gilt, übereile dich nicht» (8, 2 f.). In dieser Vorsicht liegt Ernst und auch Erfahrung im Umgang mit Menschen, die allzu selbstverständlich von Gott reden. Alles ist «in der Hand Gottes» (9, 1). Es gibt das Tun Gottes, maaseh ha-elohim. Gott ist eine Macht, die hinter der Welt verborgen ist. Diese Macht ist gewaltig, aber der Mensch ist nicht fähig, sie in sich aufzunehmen. Gott ist nicht Welt. Der Pantheismus ist nirgends vorhanden. Das Zentrum seiner Gotteserkenntnis enthält der Satz: «Der Gott ist im Himmel und du auf der Erde» (5, 1). Zwischen Gott und Mensch klafft ein Abgrund. Keine Brücke ist da zwischen der Macht Gottes und dem der Erde verhafteten Menschen. Gott ist in seinem In-sich-Sein unerforschlich. «Wie du nicht weißt, welchen Weg der Wind weht, noch kennst die Gebeine im Leibe der Schwangeren, so kennst du nicht das Tun Gottes, der alles macht» (11, 5). Gott ist unausdrückbar. Er ist, das Daß ist gewiß. Es kann aber über ihn selbst keine direkte Aussage gemacht werden. Er thront in der Ferne des Himmels. Doch nur scheinbar ist der unerforschliche Gott eine Art Welthintergrund. Diese Macht ist in ihrem Tun vollständig sich selbst verantwortlich. Es herrschen da eigene Gesetze, es ist das eine Welt völlig eigener Art. Der Mensch kann diesem Wesen keine Vorschriften machen, Wünsche erheben, der Mensch kann bei diesem Wesen keine Forderungen anbringen. Gottes Transzendenz ist stark ausgeprägt.

Zwar ist für Kohelet Gott der Schöpfer: «Sei deines Schöpfers eingedenk in der Blüte des Lebens» (12, 1). «Alles hat Gott gar schön gemacht zu seiner Zeit, auch die Ewigkeit hat er ihnen ins Herz gelegt, nur daß der Mensch das Werk, das Gott gemacht, von Anfang bis zu Ende nicht fassen kann» (3, 11). Die Auslegung dieses Satzes ist stark umstritten. Die Schwierigkeit der Deutung liegt in dem Ausdruck olam. Die meisten Ausleger sind der Auffassung, daß olam hier nicht die Bedeutung Ewigkeit haben kann, das widerspräche dem Denken Kohelets. Olam ist hier Äon. Gott hat dem Menschen den Zeitenablauf gegeben (Galling). Dem Menschen ist die Welt in die Hand gegeben, aber damit Gott selbst noch nicht.

Gottes selbst kann er nicht habhaft werden. Ob Kohelet an eine Erkenntnis Gottes im Jenseits hofft, ist nicht ohne weiteres zu entscheiden. 12, 7 heißt es: «Der Odem kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben», 3, 21 steht die bange Frage: «Wer weiß, ob der Odem der Menschenkinder emporsteigt, der Odem des Tieres aber hinabführt zur Erde?» Gott kann nicht in Worte eingefangen werden, Gott ist unausdrückbar. Mehrfach warnt Kohelet vor dem Viele-Worte-Machen. Sein Gott bleibt eine numinose Macht, der gegenüber der Mensch sein Unvermögen, ja seine Ohnmacht einzugestehen hat. Es ist schwer, Gesetze aus diesem unbekannten Wesen abzuleiten. Gott hat die Welt geschaffen, er hat den Strom der Zeit bestimmt. «Was immer geschieht, ist längst bestimmt» (6, 10). Ob Gott mit dem Ablauf des Zeitgeschehens ein endliches oder unendliches Ziel erreichen will, läßt sich nicht feststellen. Die Bewegung ist da, der Ausgangspunkt ist vorhanden, von einem Ziel wird nicht gesprochen. Gleichwohl kommt der Mensch von dieser dunklen Macht, die Gott ist, nicht los. «Gott ist» — ein Ausdruck von Zimmerli — «nicht nur der Unerkennbare, sondern immer wieder Grenze, Bedrohung, der große Feind. Er schweigt nicht nur zu des Menschen Ansprüchen, er sagt Nein zu seinen Ansprüchen. Die Wirklichkeit, der hinter der Wirklichkeit verborgene Gott bedroht des Menschen Leben.» Dann kann aber nicht nur eisige Kühle herrschen zwischen dem Menschen und der erfahrbaren Wirklichkeit, dann muß es einmal zur Auflehnung, zum Kampf kommen. Diese im Denken sich vollziehende Auflehnung ist in dem Satze ausgedrückt: «Der Mensch kann Sinn und Gesetz des göttlichen Tuns von Anfang bis zu Ende nicht herausfinden» (3, 11 b). Hier wird Kohelet zum Bruder von Hiob. Gott ist Wirklichkeit, er handelt, er befiehlt, er gibt, er ordnet an, er setzt in Bewegung, doch er selbst bleibt dabei mit seiner Absicht im Dunkeln. Gott ist jenseits der Ethik. Gott ist eine Art von Sein, der Sinn dieses Seins aber ist nicht zu ergründen. Im Sein des Menschen ist eine Kommunikation mit Gott enthalten. Eine über das Sein hinausreichende Beziehung scheint es nicht zu geben. Ob in Gott ethische Zielsetzungen vorhanden sind, kann nicht beantwortet werden. Der Mensch kann darüber keine Aussagen machen. Wenn Karl Barth in der Römerbriefauslegung von Gott die Aussage gemacht hat: «Wir wissen, daß Gott der ist, den wir nicht wissen», so könnte dieser Satz für Kohelet gelten. Gott ist der ganz andere oder das ganz andere. Wer Gott schließlich ist, kann nicht gesagt werden. Der Mensch ist ihm ausgeliefert, er kann dieser Situation nicht enttrinnen.

2. Die Welt nach Kohelet

So fern die Gottheit ist, so unheimlich Gott sein kann, so seltsam ist nun die Welt, ist das Leben, das dem Menschen verliehen ist. Gott ist der Schöpfer der Welt, die Schöpfung aber ist von einer unheimlich erscheinenden Monotonie. «Ein Geschlecht kommt, ein Geschlecht geht, aber die Erde steht ewig. Die Sonne geht auf, die Sonne geht unter, und strebt zurück an ihren Ort, von wo sie wieder aufgeht. . . Alle Flüsse gehen zum Meer und das Meer wird nicht voll. An den Ort, wo die Flüsse hingehen, da gehen sie immer von neuem hin» (1, 3 ff). Die Welt ist in beständiger kreisender Bewegung. «Es gibt nichts Neues unter der Sonne» (1, 9). Diese Weltbetrachtung ist anders, als wir sie sonst im Alten Testament begegnen. Den-

ken wir an die Propheten, an die Psalmen, in denen kein so öder, trostloser Pessimismus zum Ausdruck kommt. Nach der Anschauung der Propheten greift Jahwe in die Welt ein, er hat Werkzeuge, er sendet Engel, er redet. Nach Kohelet ist die Welt das stumme Einerlei. Die Welt ist den Naturgesetzen ausgeliefert. Es fällt auf, wie Kohelet ein ausgesprochener Naturbeobachter ist. Die Bilder aus der Natur überwiegen vor den andern Symbolen. Die Sonne, der Wind, die Flüsse, das Meer, die Weinberge, die Gärten, die Lusthaine, die Fruchtbäume, die Wasserteiche, die giftige Fliege, die Dornen, die Fische, die Vögel, die Grube, das Brot, der Mutterleib, der Tod werden erwähnt. Das Alter ist in Naturbildern und -symbolen dargestellt. Bilder aus der Geschichte erscheinen nicht oder sind nur am Rande angedeutet (9, 13 ff). Kohelet war ein Mensch, der die Welt durch den Gesichtssinn aufgenommen hat. Er erlebt die Welt mehr durch das Sehen als das Hören, ein tiefgreifender Unterschied zum Prophetismus. Kohelet schaut die eherne Gesetzmäßigkeit der Welt. Die Unabänderlichkeit ist ein Wesensmerkmal. Die Begegnung zur Welt wird mit dem Begriff mikreh beschrieben (2, 14 f; 3, 19; 9, 2 f). Damit ist das Geschick gemeint, das, was dem Menschen erfahrungsmäßig passiert. Es ist an die eherne Ordnung gedacht, die das Auge des Weisen schaut. Ein ähnlicher Ausdruck ist chelek (2, 10, 21 und andere). Das ist der Anteil, welchen der Mensch davon hat. Das Bestehen der Welt läßt nicht auf innere Normen Gottes schließen.

Die eherne Gesetzmäßigkeit wird besonders deutlich im Zeitgeschehen. Zeit ist das unabänderliche Vorbeigehen. In der bekannten Stelle von der Zeit, 3, 1 bis 8, erscheint in 8 Versen das Wort «et» 29mal. Es ist als ob dieser Denker darauf ausginge, die Unheimlichkeit des Zeitbegriffs den Menschen einzuhämmern. Die Zeit ist eine unheimliche Macht. «Wiederum sah ich unter der Sonne, daß nicht den Schnellen der Preis zufällt und nicht den Helden der Sieg, nicht den Weisen das Brot, noch den Verständigen Reichtum, noch den Einsichtigen Gunst, sondern alle trifft Zeit und Zufall» (9, 11). Die Welt als Plan Gottes ist nicht zu deuten.

Der Mensch selber ist ein Stück Welt, er ist in den Fluß der Zeit hineingestellt. Die Distanz zwischen Mensch und Welt ist gering. Das alttestamentliche Menschenbild ist auf weite Strecken hin von tiefer Achtung für den Menschen erfüllt. Was tut Gott nicht um des Menschen willen, vergleiche den Hintergrund des Begriffs des Bundes der Heilsgeschichte. Die Erschaffung des Menschen ist sowohl nach dem Bericht des Jahwisten wie des Priesterkodex ein Geschehen sui generis. Kohelet hat all das nicht gesehen. Er scheint diese traditionellen Berichte gar nicht zu kennen oder sie bewußt zu übersehen. Ich habe den Eindruck, daß er die großen alttestamentlichen Heilstraditionen bewußt übergeht. Sind sie ihm Illusionen? Er erforscht die Wirklichkeit selbst, dabei stößt er auf kein göttliches Ebenbild. Eine Heilsgeschichte hat er dabei nicht entdeckt. Mit der Geschichte will er sich überhaupt nicht stark einlassen. Kohelet ist hier Weisheitslehrer. Dieser ist ein Mensch, der vor allem nach der Wirklichkeit der Welt fragt. «Es ist kein titanisches Greifen nach den Sternen, ist im Grunde ein bürgerliches Ideal» (Zimmerli). Der Weise gehört soziologisch in die Kreise der Beamten. Er ist der Mann der praktischen Einsicht. Im Verkehr des Alltags ist er besonders beschlagen. Er ist seines Amtes als Schreiber oder Ratgeber bewußt, ist in der Welt eine wichtige, notwendige Erscheinung.

Der Weisheitslehrer ist im allgemeinen nicht mitreißend in seinen Gedanken. Pünktlichkeit, Erfassen der wirklichen Situation, praktische Veranlagung, Freisein von Illusionen sind von ihm besonders geschätzte Tugenden. Zugleich ist der Weisheitslehrer eine Art internationale Erscheinung (Baumgartner). Es gibt zum israelitischen Weisheitslehrer Parallelen aus Babylonien und Ägypten (Humbert). Der israelitische Weise steht so in einer Tradition des vordern Orients der alten Welt. «Weisheit ist die Kunst, das Leben in jeder Beziehung und in allen Lagen wie ein Meister zu führen» (Fichtner). Es ist in der Chokma ausgesprochene Erfahrungswisheit ausgedrückt: «Der Arbeiter hat einen guten Schlaf, ob er viel oder wenig ißt, der Reiche hat zuviel und kann nicht schlafen» (5, 11). «Wenn du siehst, wie im Lande der Arme bedrückt, wie Recht und Gerechtigkeit vorenthalten wird, so wundere dich nicht über die Sache, denn über den Hohen wacht ein Höherer, und ein Höchster über sie alle» (5, 7). Wie fern ist Kohelets Welt der von ethischen Energien bewegten Welt der frühen Propheten. Es liegt Resignation in dieser Welt. In solchen Sprüchen erkennen wir den Beamten, mag er selbst in hohen Regierungsstellen sein, von dem keine zündenden Energien ausgehen. Die Welt hat für ihn etwas Starres, Unabänderliches. Wie gegensätzlich mutet der prophetische Stil an, in welchem Hoffnung, Änderung, Gericht, Heil und Unheil, Spannung und Kampf ausgedrückt sind. (Am. 3, 8, Jes. 6, Jes. 8, 11, Jer. 4, 19 ff.) Der Weise ist im Vergleich zur Dynamik der Propheten eine eher statische Natur. Er lebt in der praktischen Welt, hat viele Menschen begegnet, hat viel gesehen. Er verfügt über eine große Erfahrung. Das äußere Bild der Menschenwelt um ihn ist in ihn eingedrungen. Kohelet müssen wir uns in den Traditionen solcher Welt- und Lebensbetrachtung stehend vorstellen. Er stellt die Fragen wie die andern Weisen, aber ihre Antworten sind ihm zerbrochen. Er ist aber der illusionslose Realist, dem schließlich die Welt ein sehr fragwürdiges Gebilde wird. Er sieht durchaus die Schönheit der Welt, aber diese Schönheit zerbricht ihm (3, 11). Die Welt ist ein sinnloses Geschehen. Der Mensch lebt in dieser Welt beständig in Gefahr (9, 12). Der Mensch ist nicht in der Lage, die Sinnfrage der Welt zu lösen. Seine kritischen Einsichten in den Ablauf der Welt führen ihn zur Ablehnung des in der Weisheitsliteratur bestehenden Dogmas von der Vergeltung. «Jahwefurcht verlängert das Leben, aber die Jahre der Gottlosen sind kurz» (Prov. 10, 27). «Das Tun des Menschen vergilt er ihm, und je nachdem einer gewandelt, läßt er es ihn treffen» (Hiob 34, 11). In Kohelet ist dieser Glaube zusammengebrochen. Das Vergeltungsdogma hält der Wirklichkeit gegenüber nicht stand (9, 11). Die eherne Gesetzmäßigkeit und die Unberechenbarkeit, die starre Ordnung, die dem Menschen als Ordnungslosigkeit begegnet, zeichnen die Welt aus. Die starre Gesetzlichkeit im Zeitcharakter wird zu unheimlicher Gesetzlosigkeit dem Menschen gegenüber. Die Ordnung der Welt ist stärker als das, was der Mensch dazu tun oder dagegen ausrichten kann. Diese Zweiseitigkeit führt auch zu dialektischem Verhalten der Welt gegenüber. Wenn er doch in der ehernen Gesetzmäßigkeit nichts ausrichten kann, so soll der Weise das zur Kenntnis nehmen und sich darüber keine ihn niederdrückenden, zermarternden Sorgen machen. Wissend um die Sinnlosigkeit, soll er sich freuen. Was ist der chelek des Menschen? 5, 17: Essen und Trinken. Kohelet appelliert so an die

Heiterkeit, an den Genuß. Doch in des Kohelets Heiterkeit und Genuß ist Betäubung, ist ein Stück Flucht. Der Weltlauf in seiner Unheimlichkeit verdunkelt das Leben. «Habel habalim», Nichtigkeit von Nichtigkeit, diese Aussage ist ihm durch die Begegnung mit der Welt aufgezwungen worden. Der Mensch begegnet nur der Welt, zu einer Begegnung mit dem überweltlichen Gott kommt es nicht, weil die Erfahrung, von der Kohelet sich leiten läßt, keine Gottesbegegnung schenkt, sondern nur resignierte Weltbegegnung. In allem Weltgenuß ist Trauer. «Besser unmutig sein als lachen, denn bei finsterner Miene ist das Herz in richtiger Stimmung» (7, 3).

Die Weltbetrachtung führt ihn zum Todesgeschehen. In seinem Versuch, illusionslos die Welt zu erkennen, spielt der Tod sogar eine bedeutende Rolle. Der Tod ist eine Art Herrscher der Welt. Er ist ein schreckliches Naturereignis. Der Tod, dem alle und alles in der Welt ausgeliefert ist, ist die große Sinnlosigkeit schlechthin. «Es wird dem Menschen nichts mehr zuteil nach seinem Tod» (7, 15). Die Eschatologie ist der Tod und allenfalls ein trostloses Scheol-Dasein. In der bekannten Stelle 3, 18 bis 22, die allerdings im Urtext schwierige Rätsel aufgibt, wird der Mensch dem Tier gleichgesetzt. Für das Verständnis bedeutsam halte ich Vers 19: «Das Geschick der Menschenkinder und das Geschick des Viehs und ein Geschick ist es.» Warum ist diese Gleichheit? Sie ist verursacht und begründet im Tod. Dem Tode gegenüber gibt es allein das Nichtwissen. Kohelet geht an einer Stelle sogar noch weiter in seiner schwermutsgeladenen, von Hoffnungslosigkeit gezeichneten Todesbetrachtung: 4, 2 f. Der gar nicht ins Dasein getretene Mensch wird höher gepriesen als der Tote. Hier ist die äußerste Grenze erreicht. Das Nichtsein wird dem Sein vorgezogen. Dabei ist das für Kohelet eine Feststellung als Folge seines kritischen Denkens, während etwa bei Hiob solche Stellen Ausdruck stärkster innerer Erregungen sind. Kohelet gelingt es nicht, der Welt einen Sinn abzugewinnen. Das Leben ist ein Rätsel. Kohelet nähert sich dem, was ein moderner Dichter (Sartre) in dem Schauspiel «Der Teufel und der liebe Gott» ausspricht: «Ich flehte, ich rang um ein Zeichen, ich sandte dem Himmel Botschaften zu, doch es kam keine Antwort. Der Himmel weiß nicht einmal, wer ich bin. Du siehst die Leere zu unsern Häupten? Diese Leere ist Gott.» Gott ist eine Macht, die der Mensch in seiner Erfahrung nicht erfassen und erkennen kann, die Welt ist ein der Zeit und der ehernen Gesetzmäßigkeit ausgeliefertes Geschehen, der Mensch ist ein dem Tode und der Hoffnungslosigkeit übergebenes, seltsames Wesen. Gott und Welt mit dem Menschen darauf versinkt zu einer wesenlosen Masse, deren Sinn nicht zu ergründen ist. Franz Delitzsch hat einst Kohelet «das Hohelied der Gottesfurcht» genannt. Diese Auszeichnung scheint doch zu hoch gegriffen zu sein. Meinhold und Blieffert kommen dem Anliegen des Buches näher: «So endet Kohelets Weltbetrachtung in völliger Ergebnislosigkeit und dem Verzicht auf Ergründung eines sich im Weltall wie im Menschenleben auswirkenden Sinnes.» Selbst der Gottesgedanke entbehrt der Erhebung. Da erhebt sich die Frage nach der Herkunft dieses bis zum Haß gesteigerten Skeptizismus.

3. Kohelet und seine Umwelt

Daß Kohelet in seinem Gottesglauben vom Gottesglauben Israels berührt ist, ist anzunehmen. Es gibt Berührungspunkte zwischen Kohelet und

einzelnen Psalmendichtern, es ist möglich, Berührungspunkte zwischen Kohelet und den Propheten nachzuweisen. Kohelet kennt das Vergeltungsdogma, das ihm durch die israelitische Tradition gegeben worden ist. Er hat es auf Grund seiner Erfahrungen dann abgelehnt, als nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmend. Die israelitische Wurzel ist auch da in einzelnen pessimistischen Aussagen (vgl. Hiob, Ps. 73). Eines muß aber hervorgehoben werden: Kohelet steht weithin im Gegensatz zu den Heilstraditionen Israels. Diese Überlieferungsgüter sind ihm fragwürdig geworden. Ist Kohelet von der weiteren Umwelt beeinflusst? Es sind Verbindungslinien zwischen der Gedankenwelt Kohelets und den Weisheitsliteraturen Ägyptens, Babyloniens, Griechenlands und des Vorderen Orients festgestellt worden. Die in der Weisheitsliteratur ausgedrückte Wesensart ist eine allgemein orientalische Erscheinung. Israel hat für diese Literaturgattung nicht das «Monopol» (Baumgartner). Kohelet scheint aus diesem allgemeinen Strom geschöpft zu haben, denn auch pessimistische Zeugnisse des Lebens sind in dieser Sentenzen- und Weisheitsliteratur des alten Orients zu finden. Das Vertrauen in die Lebenssicherheit, das den Weisen erfüllt, ist da und dort tief erschüttert worden. Ich zitiere nach Greßmann: Alt-orientalische Texte zum Alten Testament. In den Sprüchen des Ptah-hotpe heißt es: «Tausend Männer werden zugrunde gerichtet ... eine kurze Stunde, etwas wie ein Traum. Am Ende muß man sterben.» Ein Satz aus der Lehre für König Merikere lautet: «Ein Geschlecht geht vorüber unter den Menschen. Der Gott, der die Eigenschaften kennt, hat sich verborgen.» In den Sprüchen des Amenope steht die Anweisung: «Der Mensch weiß nicht, wie es morgen sein wird. Der Gott ist in seiner Vortrefflichkeit, und der Mensch ist in seiner Mangelhaftigkeit.» Geist vom Geiste Kohelets begegnet man in dem ägyptischen Harfnerlied, das ein blinder Harfenspieler den Reichen beim Gelage singt: «Geschlechter gehen vorüber, während andere bleiben, seit der Zeit der Vorfahren. Die Götter (Könige), die einst waren, ruhen in ihren Pyramiden, die einst Häuser bauten, ihre Stätten sind nicht mehr; was hat man ihnen getan? Wie ist es mit ihren Stätten? Ihre Mauern sind zerstört, ihre Stätten sind nicht mehr, als wären sie nie gewesen. Keiner kommt wieder von dort, daß er erzähle, wie es ihnen ergeht. ... Folge deinem Herzen, solange du lebst, leg Myrrhen auf dein Haupt und kleide dich in feines Linnen.» Von schwerem Pessimismus, ja Skeptizismus erfüllte Sprüche sind aus Babylonien-Assyrien bekannt. Das Lebensgefühl, das im Hintergrund des Gilgamesch-Epos steht, ist von Schwermut und Einsamkeit belastet. Ich zitiere eine Strophe:

Giš, wohin rennst du?
 Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden.
 Als die Götter die Menschen erschufen,
 Haben sie den Tod der Menschheit auferlegt,
 das Leben aber in ihrer Hand behalten.
 Du, Giš, fülle deinen Leib,
 Tag und Nacht freue dich.
 Täglich mache ein Freudenfest,
 Tag und Nacht springe und tanze.
 Rein seien deine Kleider,

dein Haupt sei gewaschen, in Wasser sei gebadet.
Schaue das Kind an, das deine Hand erfaßt,
das Weib freue sich in deinem Schoß.

Die Freude, zu der Gilgamesch aufgemuntert wird, ist anderer Art als die Freude des Neuen Testaments. Es ist die Freude, der Verachtung und Angst vor dem Versinken in den Tod beigemischt ist.

In dem Zwiegespräch zwischen einem Herrn und einem Knecht steht der Satz:

«Steige auf die alten Hügel und durchwandere sie,
sieh die Schädel der Späteren und der Früheren.
Wo ist der Bösewicht, wo der Guttäter?»

Kohelet steht in der Gefolgschaft dieser einsamen Skeptiker, obgleich die direkte Abhängigkeit nicht ohne weiteres nachgewiesen werden kann. Kohelet hat aus einem Strom getrunken, der wahrscheinlich über die ganze Erde fließt, da und dort an die Oberfläche tritt, daß Menschen daraus trinken. Die eigentlichen Werte des Daseins sind Kohelet aus der Hand und dem Herzen geschlagen worden. Zeugnisse der Verwandtschaft aus Griechenland und aus vielen anderen Völkern könnten beigebracht werden.

Die Frage aber wird dringlich und verlangt eine Antwort: Welches ist der geistige Grund eines solchen Skeptizismus? Was ist die Ursache solcher Lebensmüdigkeit?

4. Der Grund des Skeptizismus

Nach meiner Kenntnis ist Kohelet einer der vielen bekannten und einer in der Reihe der vielen unbekannten Pessimisten und trostlosen Skeptiker, weil er seine Lebensanschauung auf die Weltanschauung aufbauen will. Kohelet ist in seiner Ehrlichkeit, in seinem Bemühen um illusionslose Wirklichkeitserfassung eine eindruckliche Gestalt. Er hat über die Welt und über Gott nachgedacht. Er hat sich über die Geschichte seine Gedanken gemacht, wenngleich es bei ihm zu keiner Geschichtsdeutung kommen kann, indem er die Geschichte vollständig in dem Strom der Zeit, des natürlichen Lebens aufgehen läßt. Kohelet hat voraussichtlich selber kein persönlich schweres Schicksal erlebt, aber er hat gedacht, nachgedacht. Aus seinem Denken, nicht aus dem persönlichen Schicksal kommt sein Pessimismus. Er gibt preis, was ihm vor der ehernen Wirklichkeit nicht standhält. Ist die natürliche Welt nicht weithin so, wie Kohelet sie schildert? Kohelet gleicht in einzelnen Betrachtungen, in entscheidenden Wesenszügen den existenzialistischen Denkern. «Kohelet behält einen eigentümlich nüchternen Blick» (Zimmerli). Der naive Lebensoptimismus ist zusammengebrochen. Kohelet will vom Denken her das Geheimnis des Lebens finden, dabei gerät er in tiefe Einsamkeit und Schwermut. Die Frage nach dem Sinn des Daseins löst er in der Verbindung mit dem Sein. Sinn und Sein verkoppelt er miteinander. Wer aber die Sinnfrage allein von der Seinsfrage her beantworten will, gerät in die Not von Kohelet hinein. Das ist der Versuch, der in der Geschichte mehrfach gemacht worden ist, der aber schließlich in die Ausweglosigkeit führt (A. Schweitzer: «Kultur und Ethik»). Der Sinn des menschlichen Lebens läßt sich nicht allein auf dem Bestehen der Welt, auf dem Einordnen in die Welt finden, der

Sinn des Daseins ist eine im Menschen selbst aufbrechende neue Möglichkeit. Wer das menschliche Leben allein von der allgemeinen Schöpfung her erfassen will, wird scheitern, wie es Kohelet ergangen ist. Das ist das alte Problem des Monismus, das darin auftaucht. Wir meinen vielleicht, die Idealisten seien weit weg von Kohelet. Die Idealisten sind ihm in ihren Fragestellungen wahrscheinlich näher als ihnen selbst bewußt ist. Es sei an das Wort von Schiller erinnert: «Ich hatte die halbe Welt mit der glühendsten Empfindung umfaßt und am Ende fand ich, daß ich einen kalten Eisklumpen in den Armen hatte» (zitiert nach M. Werner: «Der protestantische Weg des Glaubens»).

Die Tragik von Kohelet besteht darin, daß er in der Welt, in der Natur den Sinn des menschlichen Daseins finden wollte, ihn aber nicht fand, sondern ehrlich resignierte. Den Willen Gottes fand er in der Welt, er erschien ihm aber fremd und seltsam, nicht zu fassen und zu deuten. Die eigene Existenz hat er der Welt ausgeliefert und ist trotz dieses Opfers an der Sinnfrage zerbrochen. Die Existenz aber darf der Mensch nicht einfach der Welt ausliefern, sich ihr übergeben, in seiner Existenz tut sich dem Menschen Neues kund. Der Sinn des Daseins ruht in einem Anders-Sein als die Welt. Diese Erkenntnis ist Kohelet verschlossen geblieben. Das ist seine Grenze. Als Christen ist es uns geschenkt über die Grenze hinauszuschreiten. Wir dürfen um Neues wissen, das geschehen ist. *Ernst Luder*

Kirche und Gegenwartsmusik¹

I.

Da das Thema «Kirche und Gegenwartsmusik» mehrdeutig ist und sehr verschiedene Erwartungen wecken kann, sei zur Vermeidung von Enttäuschungen das Ziel dieser Ausführungen präzisiert: Es geht hier nicht um die Forderungen der Kirche an die Gegenwartsmusik, auch von den heute so aktuellen liturgischen Fragen um «Musik und Gottesdienst» soll hier nicht die Rede sein; überhaupt soll die Frage einer zeitgenössischen «Kirchenmusik» nur am Rande berührt werden, denn es wird noch zu zeigen sein, daß die Herauslösung der sogenannten Kirchenmusik aus dem Gesamtbereich der Musik gerade in der Gegenwart eine sehr problematische Angelegenheit ist.

Nicht was die Kirche vom zeitgenössischen Musikschaftern erwartet, kommt hier zur Sprache, sondern umgekehrt, was die Gegenwartsmusik der Kirche zu bieten hat. Es geht um den Nachweis, daß im Musikschaftern unserer Zeit, aufs Ganze gesehen, ein Geist am Werk ist, der von der Kirche her entschieden mehr Beachtung verdient. Es geht um den Versuch einer Bestandesaufnahme der modernen Musik von betont christlichem Standort

¹ Nach einem vor einem Pfarrkapitel gehaltenen Referat.

aus, um die Hervorhebung neuer Tendenzen und Schwerpunktbildungen, die Ausdruck einer ernstzunehmenden Vertiefung und Verinnerlichung sind. Beim heutigen Stand der Dinge kann sogar die Behauptung gewagt werden, die Kirche dürfe in ihrer Verkündigung auf einem guten Stück Weges in der zeitgenössischen Musik einen Bundesgenossen sehen.

Die Ausführungen sollen also orientieren über die Geisteswelt der Musikschaaffenden unserer Zeit und dabei auch ein wenig werben. Vollständigkeit kann dabei in keiner Weise erreicht werden, denn ein Gesamtüberblick über die Musik unserer Zeit ist für den Amateur heute ein Ding der Unmöglichkeit; aber die allgemeinen Tendenzen können auch ihm bei aufmerksamem Hinhören nicht verborgen bleiben.

Es geht also hier um einen Beitrag zum Thema «Kirche und Kulturschaaffen der Gegenwart». Daß diese Beziehungen schon seit längerer Zeit recht kühl sind, gibt zu ernster Besorgnis Anlaß. Die Musen genießen bekanntlich in der gegenwärtigen Theologie im allgemeinen nicht den besten Ruf. Bei manchem Theologen scheinen sie Gespenster heraufzubeschwören, wie die des «Subjektivismus», «Ästhetizismus», «Kulturprotestantismus», «Humanismus» und anderer zweifelhafter Ismen. Die Kirche steht in der Gefahr, die Kunst immer erst dann ernstzunehmen, wenn sie ihr sichtbar und handgreiflich dient; dann wird allerdings ausschließlich mit theologischen Ellen gemessen, und bewährte künstlerische Wert- und Vergleichsmaßstäbe werden bewußt als «rein ästhetisch» und damit unbrauchbar abgetan. Ein Kunstmaler wird z. B. erst interessant, wenn er biblische Bilder zu gestalten beginnt. Wenn diese vor dem theologischen Urteil zu bestehen vermögen, dann erfährt dieser Künstler alle Unterstützung von seiten der Kirche, auch wenn seine Schöpfungen in künstlerischer Hinsicht keineswegs außerordentlich sind.

Es ist gefährlich, wenn die Kirche, womöglich unter Berufung auf ihr «Wächteramt», in dieser Weise zensuriert, was sie als «musica sacra» akzeptieren und fördern will und was ihr demgegenüber von vornherein gleichgültig ist. Es ist ebenso gefährlich, wenn ein Theologe die Behauptung aufstellt, «ein vom Künstler gläubig empfangenes Kunstwerk» (wer darüber befindet, ob ein Kunstwerk gläubig empfangen ist oder nicht, wird freilich nicht gesagt), «ein gläubig empfangenes Kunstwerk rein ästhetisch als künstlerischen Genuß zu werten und zu gebrauchen», heiße, den Namen Gottes mißbrauchen: «An solcher ästhetischer Einstellung zu den Werken einer wahrhaft frommen Kunst (!?) vollzieht sich das Gericht, daß der Herr den nicht ungestraft läßt, der seinen Namen mißbraucht²».

Ein anderes Beispiel theologischer Befangenheit vor der Kunst bot vor einigen Jahren ein Pfarrer in einer namhaften schweizerischen Zeitschrift mit seinem Aufsatz: «Weltliche Musik in christlicher Sicht». Dort wird die «weltliche» Musik (wohlverstanden: nur die «weltliche», wobei eine Grenzziehung gegenüber der «geistlichen» Musik wohlweislich unterbleibt!) unter das «Kainszeichen» gestellt, weil nach Gen. 4, 21 ein direkter Nachkomme Kains, Jubal, «der Vater aller derer war, die Zither und Schalmel handhaben». Von dieser theologischen Erkenntnis aus wird die pädagogisch-moralische Gefahr solchen «weltförmigen» Musizierens mit seinem «ver-

² W. Stählin, zit. bei O. Söhngen: «Wiedergeburt der Kirchenmusik», S. 12.

führerischen Weltgefühl» dargestellt und schließlich gefolgert, daß nur der Christ in seiner Gehaltenheit durch Christus so über der Sache stehe, daß er diese Musik ungefährdet in sich aufnehmen und sogar genießen könne: «So zeigt sich . . ., daß die weltliche Musik nur den Christenmenschen jenen Dienst tun kann, zu dem sie berufen ist»; «die ganze Musikkultur der Menschheit ist eigentlich für die christliche Gemeinde geschrieben. Nur dem Christenmenschen eröffnet sich die Tonkunst in ihrem ganzen Reichtum».³

Wer in jahrelanger Beschäftigung mit moderner Musik (meinetwegen nun: «weltlicher» Musik) Einblick gewonnen hat in die geistige Welt der schaffenden Musiker, der darf behaupten, daß das theologische Mißtrauen gegenüber dem «weltförmigen» Musizieren unter dem «Kainszeichen» durchaus unbegründet und unangebracht ist.

II.

Zur Beurteilung der geistigen Situation der Gegenwartsmusik ist ein Vergleich mit der Lage zu Beginn unseres Jahrhunderts (etwa in den ersten zwei Jahrzehnten) unerläßlich.

Das Musikschaffen zu Beginn unseres Jahrhunderts steht eindeutig im Zeichen der Lösung vom Banne Richard Wagners. Wagners Werk stellt einen Abschluß dar und fordert gebieterisch die Erschließung neuer Möglichkeiten. Freilich erhält sich ein spätrömantischer Zweig mit mehr oder weniger originellen Vertretern bis in unsere Gegenwart. Im übrigen ist die Reaktion heftig, aber fruchtbar. Die Tonsprache erfährt in der Tat ungeahnte Ausweitungen, es werden Tore zu neuen Räumen geöffnet.

Nach der äußern Erscheinung im musikalisch-technischen Bereich gestaltet sich der Stilwandel vor allem als Bruch mit dem herkömmlichen harmonischen Denken. Es ist oft darauf hingewiesen worden, daß Wagners «Tristan» gleichzeitig unüberbietbaren Höhepunkt und Krisis der romantischen Harmonik bedeutet. Die aufs äußerste vorgetriebene Chromatik führt an die Grenze der Auflösung harmonischer Bezüge und stellt die beherrschende Stellung des Leittons und damit des «tonartlichen» Denkens in Frage. Im Überschreiten dieser Grenze liegt die entscheidende Wandlung zu Beginn dieses Jahrhunderts. Eine solche Loslösung vollzog, entgegen einem weitverbreiteten Mißverständnis, durchaus nicht nur Arnold Schönberg mit seiner Zwölftontechnik. Die Abkehr von der bis dahin herrschenden Tonalität, d. h. der strengen und stetigen Bezugnahme auf das traditionelle System von Dur- und Moll-Tonarten, ist viel allgemeiner, auch wenn es nicht immer gleich um eine völlige Abkehr im Sinne einer Atonalität, sondern vielleicht nur um eine Erweiterung im Sinne einer Bitonalität oder Polytonalität geht.

Mit dieser Wandlung, die für den Laien z. B. im Wegfall von Tonartbezeichnungen in Werküberschriften in Erscheinung tritt, geht parallel eine Abkehr von der Prädominanz des harmonisch-symphonischen Denkens und eine neue Hinwendung zu Melodik und Polyphonie. Man sucht eine neue Linearität im musikalischen Ausdruck.

³ O. Streckeisen in «Reformatio», Jg. 1, S. 129.

Ein weiteres Merkmal des Stilwandels ist die Abkehr von der Überdimensionierung in Form und Klang. Man sucht neue, knappe Formen und findet in vermehrtem Maße wieder den Zugang zur Kammermusik in z. T. ganz neuartigen Besetzungen. Ein spielerisch-musikantischer Zug kommt neu zum Durchbruch und wirkt als erfrischende Befreiung gegenüber der gedanklich-psychologisch überbefrachteten Musik des ausgehenden 19. Jahrhunderts.

Damit ist schon etwas gesagt von den geistigen Wandlungen, deren äußere Erscheinungen die genannten musikalisch-technischen Stilmerkmale sind. Der Aufbruch eines neuen Stils ist auch hier, wie immer, letztlich in einem Wandel des Geistes begründet. Dieser Geisteswandel äußert sich vor allem als heftige Reaktion gegenüber der Romantik. Man wendet sich ab von einem auf die Spitze getriebenen, gefühlsbetonten Subjektivismus und sucht gegenüber dem extremen romantischen Individualismus eine neue Objektivität. Der anthropozentrische Titanismus des mittleren Beethoven («Ich will dem Schicksal in den Rachen greifen!»), der in den «Seelendramen» gewisser romantischer Meister noch Triumphe gefeiert hat, hat ausgespielt.

Die Neigung zur Objektivität äußert sich in der Neubewertung der musikalischen Form alter und neuer Prägung und natürlich vor allem im neu erwachten Interesse an polyphoner Gestaltung. Die lineare Polyphonie mit dem Zusammenklang verschiedener selbständiger Stimmen ist stets Ausdruck einer gewissen vom Subjekt unabhängigen Ordnung.

Als bekannter programmatischer Begriff erscheint in dieser Epoche die «Neue Sachlichkeit». Die rationalistisch-abstrahierende Tendenz der neuen Sachlichkeit ist zu verstehen als Reaktion gegenüber der autobiographischen Tendenz des Romantikers, im Kunstwerk sich selbst auszudrücken. Man mag in dieser Reaktion einen verhängnisvollen Rückschritt auf einen «L'art-pour-l'art»-Standpunkt sehen; aber im Blick auf die weitere Entwicklung erscheint die «L'art-pour-l'art»-Einstellung mit ihrer kühlsachlichen Objektivität als notwendiges Durchgangsstadium.

Aufschlußreich ist für die Epoche der neuen Sachlichkeit der Stoffbereich, dem man sich nun neuerdings zuwendet. Die Erschließung neuer Formen und Gestaltungsmittel geht parallel mit der Öffnung neuer Räume in stofflich-inhaltlicher Hinsicht. Auf immer weiteren, ungeahnten Gebieten findet der Musiker gestaltungswürdige Stoffe, ja man dringt bis ins Alltagsleben ein. Sport und Technik liefern neue Inhalte; man denkt hier an Honeggers berühmt gewordene sinfonische Dichtungen «Rugby» und «Pacific 231», zu welch letzterer eine Lokomotive den Vorwurf abgegeben hat. In diesen Zusammenhang gehört aber auch die recht hausbackene «Sinfonia domestica» von Richard Strauß, der häusliches Familienleben als Programm dient.

Hier schon wie anderswo tritt ein Sarkasmus in Erscheinung, der in ein äußerstes Extrem gesteigert wird durch den jungen Paul Hindemith, besonders in seiner Oper «Neues vom Tage», in der es um eine denkbar banale Scheidungsgeschichte geht. Hindemiths Absicht des «épater le bourgeois» liegt auf der Hand. Wie bewußt hier das Kabarettistische gestreift wird, mag ein fast unglaubliches Beispiel aus dem Text dieser Oper zeigen. Es handelt sich um eine «Arie der Laura in der Badewanne»: «Nicht genug zu

loben sind die Vorzüge der Warmwasserversorgung. Heißes Wasser tags — nachts, ein Bad bereit in drei Minuten, kein Gasgeruch, keine Explosion, keine Lebensgefahr. Fort mit den alten Gasbadeöfen!»

Eine solche abstrus scheinende Entwicklung ist letztlich nur zu verstehen als Pendelausschlag gegenüber der überreich differenzierten, mit abgründigen philosophischen Ideen und Symbolen überlasteten Geisteswelt Wagners. Es wird ganz bewußt etwas Alltägliches, aber auch etwas Urtümliches, Elementares, um nicht zu sagen Primitives, angestrebt. Für die Betonung des Urtümlichen diene Strawinskys «Sacre du Printemps» als Beispiel.

Diese Periode ist also recht eigentlich als «Sturm-und-Drang»-Periode zu bezeichnen, wobei besonders zu beachten ist, daß die Erschütterungen, die durch den Ersten Weltkrieg die alte bürgerliche Weltordnung ins Wanken bringen sollten, von der Musik frühzeitig registriert worden sind. Man vergißt leicht, daß die revolutionären Ballette Strawinskys, «Feuervogel», «Petruschka» und «Sacre du Printemps» in den Jahren 1910—1913 erschienen sind und daß Arnold Schönberg seine Versuche zur Erlangung neuer Ordnungsprinzipien um 1910 begann.

Was uns in unserem Zusammenhang besonders interessieren muß, ist die fast völlige religiös-kirchliche Indifferenz dieser Epoche. Von Richard Strauß z. B. gibt es meines Wissens kein einziges auch im weitesten Sinne als «geistlich» zu bezeichnendes Werk, was übrigens den Theologen ja nicht zu voreiligen Werturteilen verleiten soll.

Vollgültige Kirchenmusik wird praktisch keine produziert, womit die völlige Unfruchtbarkeit des 19. Jahrhunderts auf diesem Gebiet trotz der Hinwendung zu neuer Objektivität vorläufig noch nicht überwunden ist.

Hier ist allerdings auf drei Ausnahmeerscheinungen hinzuweisen, die an der späteren Entwicklung wesentlich mitbeteiligt sind:

Da ist einmal der zwar noch ganz dem 19. Jahrhundert angehörende Anton Bruckner, der in seiner völlig religiösen Grundhaltung und mit seinem Musizieren zur alleinigen Ehre Gottes für seine Zeit und noch für einige Jahrzehnte nach ihm der große Unzeitgemäße bleibt. Ein Unzeitgemäßer ist auch Gustav Mahler in seinem ganzen tragischen Zwiespalt. Seine in ihrer Aufrichtigkeit und Tiefe oft verkannte Naturfrömmigkeit ist durchaus nicht nur Ausfluß der romantischen Seite seines Wesens. Sein heiliges Ringen um letzte Werte weist bei aller Fragwürdigkeit der künstlerischen Form weit über seine Zeit hinaus. Bleibt schließlich Max Reger, der, notabene als Katholik, durch seinen Rückgriff auf Johann Sebastian Bach und besonders dessen Orgelmusik die Wendung zu einer Wiedergeburt der Kirchenmusik anbahnt, und dies trotz einer gewissen akademischen Spröde, die einer Breitenwirkung seines Werkes im Wege steht.

III.

Wenn wir uns nun von hier aus erst eigentlich der Musik unserer Gegenwart zuwenden, so wird wohl auch der oberflächliche Kenner so gleich einen grundlegenden Unterschied in der geistigen Situation wahrnehmen. Die letzten drei Jahrzehnte haben hier entscheidende Wandlungen gebracht, an denen natürlich das Weltgeschehen mitbestimmenden Anteil

hat. Die Sturm-und-Drang-Periode darf im allgemeinen als überwunden betrachtet werden.

In stilistischer Hinsicht haben sich die zeitweise recht stürmischen Wogen geglättet, wobei natürlich eine in jeder Epoche vorhandene Avantgarde ausgenommen werden muß, deren Bemühungen allerdings vorläufig noch einen recht krampfhaften Eindruck erwecken. Die neuen und die wiedererweckten alten Formen haben sich gefestigt. Die in der Bewunderung der Technik gepflegte Motorik tritt wieder zurück. Die Beschäftigung mit dem linearen Kontrapunkt führt zu vermehrter fruchtbarer Auseinandersetzung mit vorklassischen und immer mehr auch vorbachischen Meistern. Der Archaismus eines Strawinsky («Pulcinella»-Suite, «Apollon Musagète» u. a.) und eines Hindemith («Ludus tonalis») wirkt beruhigend. Symptom der Beruhigung ist nicht zuletzt die Rückkehr zu tonalen Zusammenhängen, wie sie außer bei Strawinsky und Hindemith auch bei Meistern wie Bartók, Honegger, Martin, Burkhard in ihren späteren Werken beobachtet werden kann.

Entscheidend sind aber auch da schließlich nicht technisch-musikalische Vorgänge, sondern die geistigen Wandlungen. Und hier darf nun eben eine deutliche Verinnerlichung und Vergeistigung registriert werden. Nachdem in der Sturm-und-Drang-Periode der neuen Musik neue Formen spielerisch gesucht und ausexerziert worden sind, nachdem sich in notwendiger Reaktion der Geist der Extravaganz und des Sarkasmus ausgetobt hat, regt sich ein neues Bedürfnis nach persönlich-bekennnishafter Aussage, allerdings nicht im Sinne einer Rückkehr zum romantischen Individualismus. Der auf die Spitze getriebene objektivierende Rationalismus verlangt gebieterisch nach einem neuen Gegengewicht, eben nach Verinnerlichung.

Ein feinsinniger Deuter der Gegenwartsmusik, Andreas Ließ, spricht von «neuhumanistischen Tendenzen»: «Überblicken wir die Entwicklung als eine geistige, so kommen wir zu der unleugbaren Feststellung, daß eine neuhumanistische Haltung — wenn wir wollen, können wir von einer „sakralen“ reden — in den vergangenen Jahrzehnten sich schärfer profilierte . . . Schauen wir heute rückwärts, so ergibt sich eine stattliche Reihe von Werken, die auch nach außen diese bewußten Tiefenstreben belegen. Sie wie der zurückgewonnene Ernst bezeugen, daß die Formulierung eines neuen Ethos, aber auch einer neuen Ethik der Musik wahrlich nicht an letzter Stelle steht ⁴.»

Die geistige Wandlung wird wiederum nach außenhin greifbar in den verarbeiteten Stoffen und den behandelten Themen. Es erfolgt in stofflicher Hinsicht eine auffallende Wendung vom Alltäglichen weg zu allgemeinem menschlichen Inhalten, die den religiösen Bereich mindestens streifen. Die zunehmend retrospektive Haltung, die in der ersten Zeit vorwiegend von technisch-formalem Interesse geprägt war, führt allmählich von selber in weiteste geistesgeschichtliche Fragestellungen und Auseinandersetzungen. Der immer wieder zu Ehren gezogene Gregorianische Choral z. B. kann ja nicht nur interessantes musikalisches Material sein, sondern er ist immer auch Träger einer mächtigen geistigen Erbmasse.

⁴ A. Ließ: «Die Musik im Weltbild der Gegenwart», S. 110 f.

In vermehrtem Maße konstitutiv wirkt sich jetzt wieder die alte Urpolarität Endlich-Unendlich, beziehungsweise Mensch-Gott aus, jene Polarität, die nach einer überzeugenden Darstellung von Lucie Dikenmann-Balmer die abendländische Musik von ihren Anfängen bis zur Klassik mit charakteristischen Schwankungen bestimmt hat⁵. In der Klassik erfolgte mit Auswirkungen bis in unser Jahrhundert ein grundlegender Umschwung in diesem Kräftespiel. Unter dem Einfluß der Aufklärung vollzog sich eine Verdiesseitigung, wobei sich eine neue Polarität innerweltlicher Art ergab: die Polarität Einzelpersönlich-Allgemein menschlich.

In unserer Zeit bricht die alte Urpolarität neu auf als neues Offensein für die Transzendenz, als neues numinoses Empfinden.

Dies läßt sich belegen an einem Hauptwerk unserer Zeit, an Paul Hindemiths Meisteroper «Mathis der Maler». Hier geht es zwar zunächst durchaus um ein innerweltliches, eigentlich soziologisches Problem, nämlich um die Stellung des Künstlers im Zeitgeschehen. Diese Auseinandersetzung erfolgt aber auf dem geistesgeschichtlich so tief bedeutsamen Hintergrund der Reformation, und die großartige Vision der Versuchung des heiligen Antonius auf dem Höhepunkt des Werkes eröffnet in überwältigender Weise unendliche geistige Räume. Hier wird der seinem göttlichen Schöpfungsauftrag untreu gewordene Künstler wieder in den ihm gemäßen geistigen Raum erhoben. Mathis-Antonius empfängt in der Vision von Paulus, in dessen Gestalt sein Auftraggeber und Förderer, Erzbischof Albrecht, ihm erscheint, die Ermahnung: «Alles, was du schaffst, sei Opfer dem Herrn, so wird in jedem Werke er wirksam sein... Und wenn sie dich gleich erschließen: Das Schöpfertum mit seinem Leibe zahlen, ist das schwer? Was du gesucht, gelitten, deinem Wirken gebe es den Segen der Unsterblichkeit. Geh hin und bilde.» Darauf Mathis-Antonius: «Mich hat in dir Gott selbst berührt, der Mund des Volkes sprach durch dich.» Und dann beide: «Dem Kreis, der uns geboren hat, können wir nicht entrinnen, auf allen Wegen schreiten wir stets in ihn hinein. Über uns zeigt sich ein weiterer Kreis: die Kraft, die uns aufrechterhält. Was wir auch beginnen: Sollen wir uns echt bewähren, muß unser Tun nach beiden Mitten weisen. Laßt uns dem Boden danken. Laßt uns den Himmel preisen. Alleluja!»

Daß die Musik dieser ungeheuren geistigen Ausweitung und Vertiefung gewachsen ist, das ist das große Ereignis dieses bedeutenden Werkes. Solches dichtet und komponiert derselbe Hindemith, der eine Arie der Laura in der Badewanne für kompositionswürdig gehalten hat, der frische Musikant, der in betonter Sachlichkeit unbekümmert drauflos musiziert hat. Mit vollem Recht nimmt Hindemith in der Gegenwartsmusik als Musiker und als Mensch eine Sonderstellung ein, und wenn er seine neue Oper über Johannes Kepler «Die Harmonie der Welt» nennt, so mag dies noch einmal andeuten, in welchen Bereichen sich dieser große Geist bewegt.

Es sind also durchaus nicht neue Namen, die den Geisteswandel herbeigeführt haben, sondern die meisten Meister der Sturm-und-Drang-Periode haben diese entscheidenden Wandlungen individuell miterlebt. So schreibt auch der sport- und technikbegeisterte Arthur Honegger schon 1923 das in seiner lapidaren Art unmittelbar wirkende Oratorium «Roi

⁵ L. Dikenmann-Balmer: «Beethovens Missa Solemnis», S. 11 ff., 45 ff.

David», das sich in kurzer Zeit die Welt erobert. Vieles von seinem späteren Schaffen kreist um tiefste menschliche Probleme: «Les cris du monde», «Jeanne d'Arc au Bûcher», «Danse des Morts», die abgeklärte, kunstvolle «Cantate de Noël» u. a. In seinen letzten Lebensmonaten soll er noch an einer Choralkantate gearbeitet haben. Besonders fruchtbar wirkt sich für ihn, den bewußten Protestanten, die Zusammenarbeit mit dem katholischen Dichter Paul Claudel aus. Aber auch in seiner nicht wortgebundenen Musik ist er stets der ernste, unter dem Eindruck des Weltgeschehens um klärenden Glauben ringende Mensch, der sich letzten Fragen zuwendet.

Auch von Strawinsky, der die musikalische Welt mit so vielen Kühnheiten verblüfft hat, war nicht ohne weiteres zu erwarten, daß er einst ein so ergreifendes Werk wie die «Symphonie des Psaumes» schreiben würde.

Selbst der bedeutendste Vertreter der als zerebral und konstruiert beschriebenen Zwölftonmusik, Alban Berg, hat mit seinem «auf den Tod eines Engels» komponierten Violinkonzert ein unmittelbar erschütterndes Werk geschaffen.

Auf eine seltsame Gestalt kann hier mangels Kenntnis nur am Rand verwiesen werden: auf den eigenwilligen Mystiker Olivier Messiaen.

Durch die Verinnerlichung erfährt auch die Oper, um die herum so viel experimentiert worden ist, eine wesentliche Vertiefung.

Bemerkenswert ist hier die Hinwendung der Opernkomponisten zu literarischen Meisterwerken mit bewährter geistiger Gültigkeit. Man denkt an Alban Bergs «Wozzeck» nach Büchner, an Gottfried von Einems «Dantons Tod», ebenfalls nach Büchner, Schoecks kühne «Penthesilea» nach Kleist, Martins «Sturm» nach Shakespeare, den auch Heinrich Sutermeister unter dem Titel «Die Zauberinsel» vertont hat, nachdem er als Dreißigjähriger mit «Romeo und Julia» einen Welterfolg erzielt hatte. Einen weiteren literarischen Stoff hat Sutermeister in seinem «Raskolnikoff» verarbeitet.

Es ist kennzeichnend für die gegenwärtige Situation, daß dieser ausgeprägte Theatermusiker, der mit großem Können den «Effetto» im Sinne Verdis anstrebt und weitgehend erreicht, in letzter Zeit der drohenden Gefahr der Einseitigkeit und Veräußerlichung der musikalischen Mittel zu entgehen scheint, wofür die Komposition einer eindrucksvollen «Missa da Requiem» zeugen mag.

Die Schweiz darf überhaupt stolz sein darauf, daß sie in der Phase der Verinnerlichung der zeitgenössischen Musik gleich einige bedeutende Meister stellen darf. Honegger wurde genannt. Hier muß auch noch von Frank Martin und Willy Burkhard die Rede sein. Der vielseitig gebildete, geistvolle Martin ist auffallend spät in die breitere Öffentlichkeit getreten, dafür gleich mit einem Werk, das in seiner Geschlossenheit und seinem persönlichen Stil von hoher Geistigkeit zeugte und sensationell wirkte: «Le vin herbé», einem Oratorium ganz eigener Prägung. Von seinem in allen Teilen bedeutenden, zahlenmäßig eher bescheidenen Gesamtwerk interessieren uns besonders die Oratorien: neben den weltlichen «Vin herbé» treten die beiden geistlichen «In Terra Pax», von Radio Genf für den Waffenstillstand in Auftrag gegeben, und «Golgatha», eine der ersten bedeutenden Passionen seit Bach. Mit diesen beiden Werken ist das Oratorienrepertoire um zwei gewichtige Schöpfungen bereichert worden.

Im Oratorium hat auch Willy Burkhard Wesentliches ausgesagt, vor allem mit seinem überhaupt wohl zentralen Werk «Das Gesicht Jesajas», das in zunehmendem Maß eine erstaunliche Breitenentwicklung erzielt. Damit ist schon auf die geistige Welt hingewiesen, die in Burkhardts gesamtem Schaffen dominiert: die Welt der Bibel. Von seinen überaus zahlreichen Werken über biblische Texte seien genannt: «Magnificat», «Christi Leidensverkündigung», «Kleiner Psalter», «Psalmenkantate» und schließlich das großangelegte A-cappella-Werk «Die Sintflut».

Die Bedeutung Burkhardts wird wohl erst aus größerer Distanz richtig zu beurteilen sein. Eines steht aber heute schon fest: daß er einer der bedeutendsten Kirchenmusiker unserer Zeit ist und zur Wiedergeburt der Kirchenmusik Entscheidendes beigetragen hat.

IV.

Damit stehen wir vor einer im Blick auf unser Thema höchst aufschlußreichen Tatsache: Was könnte die behauptete Verinnerlichung und Vergeistigung besser belegen als die Tatsache, daß unsere Zeit, und zwar erst eigentlich die letzten drei Jahrzehnte, wieder eine ernstzunehmende Kirchenmusik hervorbringt? Eine kritische Übersicht über die zeitgenössische Kirchenmusik wäre eine Aufgabe für sich. Für uns genügt heute die Einsicht, daß es eine lebendige Kirchenmusik gibt und daß sie qualitativ und quantitativ im Gesamtbereich der Gegenwartsmusik in gleichem Maße bedeutsam ist. Wir beschränken uns auf die Nennung einiger Namen: Ernst Pepping, Hans-Friedrich Micheelsen, Hugo Distler, Johannes Drießler und aus der Schweiz neben Burkhard: Adolf Brunner, Walther Geiser, Paul Müller-Zürich und Hans Studer.

Über die Wiedergeburt der Kirchenmusik wird gegenwärtig besonders in Deutschland viel, nur zu viel gesprochen und geschrieben. Eine gewichtige Frage aber wird dabei nie berührt, und darum sei sie hier gestellt, freilich ohne jede Hoffnung auf eine Möglichkeit ihrer Beantwortung: Was ist eigentlich Kirchenmusik oder «musica sacra», und wo liegt die Grenze zur andern, zur «weltlichen» Musik, und wer befindet über diese Grenze?

Für die katholische Kirche bietet eine solche Frage keine Schwierigkeiten. Aber es liegt auf der Hand, daß man im protestantischen Bereich unter Kirchenmusik stillschweigend wesentlich mehr versteht als gottesdienstliche Musik im engsten Sinn. Auch wir Reformierte, die wir in unserer Liturgie der Musik einen sehr geringen Raum freihalten, sprechen unbefangen von Kirchenmusik und — bringen auch bedeutende «Kirchenmusiker» hervor.

Bei vielen zeitgenössischen Werken, z. B. bei Kantaten auf biblische Texte, ist die Klassifizierung als Kirchenmusik klar. Über den «Ort» dieser Werke in unserem Gottesdienst mögen sich die liturgischen Fachleute unterhalten. Das ist ein weites Feld . . .

Aber sogar bei der Vertonung biblischer Texte und Stoffe gibt es Grenzfälle. Kann z. B. Honeggers «Roi David» als «Kirchenmusik» bezeichnet werden? Hat nicht dieses Oratorium seinen Welterfolg im Konzertsaal oder gar in szenischer Gestaltung auf der Bühne erzielt?

Wenn protestantische Kirchenmusik mehr ist als Kultmusik in gottesdienstlichem Rahmen, dann ist sie vielleicht Musik, die im Raum der Kirche

erklingen darf. Hier meldet sich indessen sogleich das theologische Bedenken gegen die nicht wortgebundene Musik. Wir wissen von Diskussionen um die Liturgie her, welches Mißtrauen man von theologischer Seite der reinen Instrumentalmusik entgegenbringt. Es ist aber zum mindesten einseitig, wenn die Kirche nur die irgendwie wortgebundene Musik als Kirchenmusik gelten läßt und ihr allein Verkündigungscharakter, und zwar eben Wortverkündigungscharakter einräumt, der Instrumentalmusik dagegen jeglichen «Meditationscharakter» oder meditationsanregenden Charakter kategorisch abspricht.

In diesem Zusammenhang ist auf die ernstzunehmende Neubelebung kirchenmusikalischer Veranstaltungen, wie Abendmusiken, hinzuweisen, auf diese geistlichen Konzerte ohne liturgisch-kultische Präention, aber mit nicht zu verkennender Wirkung als «Verkündigung». In diesem Rahmen lassen sich Grenzfälle einer «konzertanten» Kirchenmusik, aber auch eine große Zahl nicht eigentlich als Kirchenmusik gedachter Werke unterbringen. Ich könnte mir z. B. Martins Jedermann-Monologe oder Hindemiths Mathis-Sinfonie oder Honeggers Streichersinfonie in diesem Rahmen denken.

Wir stehen also vor der unleugbaren Tatsache, daß die Grenzen zwischen «geistlicher» und «weltlicher» Musik heute zerfließen. Heute? Nein, es war nie anders, auch nicht bei Johann Seb. Bach, dessen Verständnis wir uns durch diese unselige Unterscheidung so sehr verbauen. Von der Kirche her wird man endlich zu der Einsicht gelangen müssen, daß diese Grenzen stets fließend waren und daß es ihr nicht zusteht, solche Grenzen zu ziehen und über die «weltliche» Musik unter dem «Kainszeichen» zu Gericht zu sitzen.

Es darf jedenfalls nicht geschehen, daß sich die «wiedergeborene» Kirchenmusik aus theologischen Bedenken isoliert und sich ein Typus des «Kirchenmusikers» heranzubildet, der — bewußt oder unbewußt — die Beziehung zum «weltlichen» Konzertsaal verliert. Der Kirchenmusiker braucht diesen Kontakt zur Entfaltung seines schöpferischen Künstlertums, das er auch im Raum der Kirche, auch als mit besondern Gaben ausgestatteter «Diener am Wort» durchaus nicht zu verleugnen braucht. Denn auf die Dauer wird nur eine Kirchenmusik Bestand haben, die nicht allein theologischen Ansprüchen genügt, sondern vor allem künstlerischen Maßstäben standhält; und diese Maßstäbe kennen nur einen Gesamtbereich der Musik.

In den Zusammenhang mit der Frage der Begrenzung der «geistlichen» gegenüber der «weltlichen» Musik gehört sicher ein Hinweis auf die überragende Gestalt Anton Bruckners. Die Bruckner-Renaissance der letzten 20 Jahre ist ja symptomatisch für die gegenwärtige Situation in der Musik und bestätigt von einer ganz andern Seite her die aufgestellte These von der Verinnerlichung der zeitgenössischen Musik. Bruckners Zeit ist jetzt erst gekommen. Ist er etwa Kirchenmusiker? Hat er nicht seine Symphonien für den Konzertsaal geschrieben und sie doch «dem lieben Gott» gewidmet? Auch wer nichts weiß von seinem Leben und Wesen, spürt aus seinen Werken: Da geht es um eine heilige Sache!

Dankbar dürfen wir anerkennen, daß bei den heute schaffenden Musikern wieder mehr von diesem Brucknerschen Ethos und echtem heiligem Pathos zu spüren ist, und zwar in ihrem gesamten Schaffensbereich. Es

wird heute mit neuem Eifer eine solche gottesbewußte Universalität angestrebt. Und darüber können wir uns nur freuen.

Der Kenner moderner Musik wird bemerken, daß die mit den Begriffen «serielle Musik» und «elektronische Musik» charakterisierten Strömungen in unserer Übersicht übergangen worden sind. Es ist möglich, aber nicht so selbstverständlich, wie die Avantgardisten meinen, daß mit diesen bewußt und programmatisch im Dienst einer «Dehumanisierung» und Entseelung der Musik stehenden Bewegungen ein neuer Pendelausschlag eingeleitet worden ist. Ein Urteil ist hier indessen so wenig möglich wie bei den entsprechenden (und weithin geistesverwandten) Erscheinungen in Kunst und Literatur.

Es ging in diesen Zeilen darum, einige Tendenzen der Musik der letzten dreißig Jahre hervorzuheben, die bei der verbreiteten Trägheit und Skepsis unseres Konzertpublikums gegenüber allem «neueren» Schaffen noch zu wenig bekannt sind.

Vor allem darf auch die Kirche an dem unverkennbaren Aufbruch einer neuen Tiefendimension im Musikschaffen unserer Zeit nicht achtlos vorbeigehen. Freilich mögen sich die üblichen theologischen Bedenken regen, die Öffnung geistiger Räume bedeute denn doch noch lange nicht eine Verchristlichung der künstlerischen Aussage. Aber dem aufmerksamen Beobachter kann es nicht entgehen, daß die neue geistige Tiefendimension viel entschiedener christliches Gepräge hat als etwa die Geistigkeit Richard Wagners und seiner Zeit. Der beste Beweis für die Richtung, welche die Vertiefung in zunehmendem Maße nimmt, ist die genannte Tatsache einer blühenden Kirchenmusik.

Auf jeden Fall darf ein geradezu «missionarischer» Zug in der neuen Musik nicht übersehen werden, mag er nun dem Schaffenden bewußt werden oder nicht, indem sie in ihrer Annäherung an ihre kultischen Urgründe dem suchenden Menschen den Zugang zu einer geistigen Welt zu öffnen vermag, die ihm sonst vielleicht verschlossen bleibt, und ihn auf diesem Wege zu einer persönlichen Auseinandersetzung mit letzten Fragen zwingt. Es deuten viele Anzeichen darauf hin, daß die Musik den ihr eine Zeitlang anhaftenden Charakter eines säkularen Religionsersatzes in Konkurrenz zum Kult und zur Verkündigung der Kirche mehr und mehr verliert.

Max Ulrich Batsiger

Mythos und Erlebnis

Bultmann beginnt seinen Aufsatz «Neues Testament und Mythologie», der eine große Diskussion auslöste, mit den Worten: «Das Weltbild des Neuen Testamentes ist ein mythisches. Die Welt gilt als in drei Stockwerke gegliedert. In der Mitte befindet sich die Erde, über ihr der Himmel, unter ihr die Unterwelt» («Kerygma und Mythos», Bd. 1, S. 15). In diesem Zusammenhang macht uns Bultmann klar, daß dieses mythische Weltbild vom

heutigen Menschen nicht mehr übernommen werden kann. Es ist nicht etwas spezifisch Christliches, sondern das Weltbild einer vergangenen Zeit, das noch nicht durch das wissenschaftliche Denken geformt war. Mit dem modernen Denken ist die Kritik an dem neutestamentlichen Weltbild gegeben, das ganz in die mythischen Vorstellungen eingebettet ist. Bultmann will aber die mythische Vorstellung nicht zerstören und aus dem Neuen Testament beseitigen. Sein Anliegen ist es, das Mythische neu zu verstehen. «Der eigentliche Sinn des Mythos ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch selbst in seiner Welt versteht; der Mythos will nicht kosmologisch, sondern anthropologisch — besser: existential — interpretiert werden» (S. 22).

Der Aufsatz hat eine gewaltige Diskussion hervorgerufen, und von verschiedenen Seiten ist das Problem des Mythischen aufgerollt worden. Wenig beachtet wurde aber ein Gesichtspunkt, den neuerdings ein Schüler Jungs, E. Neumann in seinem Werk «Ursprungsgeschichte des Bewußtseins», ausführlich dargestellt hat. Neumann sieht den Fragenkomplex des Mythischen in Zusammenhang mit der Entwicklung und Wandlung des menschlichen Bewußtseins im Laufe der Jahrhunderte. Er versucht an einem reichen Material deutlich zu machen, wie durch das stärkere Erwachen des Ichbewußtseins und der Persönlichkeit eine Wandlung der Selbst- und Welterfahrung des Menschen bewirkt worden ist. «Die Ursprungssituation, die mythologisch als Uroboros auftritt, entspricht in der Menschheitsvorgeschichte dem psychologischen Stadium, in dem Einzelner und Gruppe, Ich und Unbewußtes, Mensch und Welt noch so unauflösbar miteinander verbunden waren, daß zwischen ihnen das Gesetz der „participation mystique“ herrscht, das Gesetz unbewußter Identität» (S. 286). Wir finden auf dieser Stufe des Bewußtseins ein inniges Verhältnis des Menschen zur Welt und zur Gemeinschaft, das dem heutigen Erleben weitgehend verloren gegangen ist. Neumann sieht Parallelen zu dieser vergangenen Bewußtseinsform heute noch erhalten beim Kind, den primitiven Völkern und den Tieren. Ein interessantes Beispiel aus der Tierpsychologie soll ähnliche Erscheinungen bei den Menschen früherer Bewußtseinsstufen deutlich machen. «Die Tierpsychologie ist voll von Beispielen derartiger, uns absolut rätselhafter und unerklärbarer Realorientierungen an Umwelt, anderen Tieren, Pflanzen, Jahreszeiten usw. Diese Anpassung der Instinkte an die Außenwelt ist unbewußt, aber das Wissen dieser Instinkte ist real und in keiner Weise bestimmt durch irgendeine Art von „Wünschen“» (S. 305). Mit dem Erwachen des Ich- und Persönlichkeitsbewußtseins, das beim einzelnen Menschen wie bei ganzen Völkern zu ganz verschiedenen Zeiten auftritt, setzt auch ein Wandel der Erfahrung und Erkenntnis ein. «Ichbildung kann nur geschehen als Unterscheidung vom Nicht-Ich, Bewußtsein nur auftreten, wo es sich von einem Unbewußten löst, trennt, abhebt und freimacht, und das Individuum kommt nur da zur Individuation, wo es sich vom unbewußten Kollektiv trennt» (S. 137). In seinem Aufsatz «Die mythische Welt und der Einzelne» (Eranos 1949, S. 189) faßt Neumann seine Thesen sehr gut zusammen. Er schildert, wie der Weg von der mythischen zur bewußten Wirklichkeit auf allen Gebieten des Lebens sichtbar wird, in der Religion, in der Ethik wie in der Wissenschaft. So blickt Neumann hin auf eine Wandlung des menschlichen Be-

wußtseins. Unsere Form des Ichbewußtseins und des Denkens hat uns nicht nur neue Möglichkeiten geschenkt. Diese Form des Bewußtseins ist auch erkaufte durch Preisgabe und Verlust anderer Erfahrungsmöglichkeiten. Zu bedauern ist, daß der Darstellung Neumanns eine erkenntnistheoretische Grundlage fehlt.

Bevor wir versuchen, diese Gesichtspunkte auf die Betrachtung der mythischen Vorstellungen des Neuen Testaments anzuwenden, muß erwähnt werden, daß dieser Bewußtseinswandel, der immer wieder beachtet worden ist, besonders deutlich charakterisiert worden ist von R. Steiner in seinem Buch «Rätsel der Philosophie», wo er die frühe griechische Philosophie bespricht. Steiner versucht an Pherekydes und andern Denkern der griechischen Frühzeit den Fortschritt der menschlichen Entwicklung zur Stufe des Gedankenlebens deutlich zu machen. «Der Gedanke zog etwas wie eine Mauer um die Menschenseele. Früher war sie, ihrem Empfinden nach, in den Naturerscheinungen drinnen, und was sie mit diesen Naturerscheinungen zusammen so erlebte, wie sie die Tätigkeit des eigenen Leibes erlebte, das stellte sich vor sie in Bilderscheinungen hin, welche in ihrer Lebendigkeit da waren; jetzt war das ganze Bildergemälde durch die Kraft des Gedankens ausgelöscht. Wo sich vorher die inhaltvollen Bilder breiteten, da spannte sich jetzt der Gedanke durch die Außenwelt» (S. 19).

Versuchen wir, was hier nur skizzenhaft geschehen kann, das Problem des Mythischen in Zusammenhang mit der Wandlung des menschlichen Bewußtseins zu betrachten. Das Leibliche des Menschen steht in mannigfaltiger Beziehung durch Sinnesorgane, Atmung usw. zu einer äußeren Welt. Das Seelisch-Geistige war in einer vergangenen Bewußtseinsform viel mehr offen einer Welt seelisch-geistiger Kräfte. Wenn Bultmann in seinem Aufsatz sagt, «mythologisch ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint...», so müssen wir auf wirkliche Erlebnisse hinblicken. Mit dem Erwachen und Erstarken des Ich- und Persönlichkeitsbewußtseins ist die menschliche Seele wie verschlossen und abgekapselt worden. Auf einem mehr greifbaren und primitiven Gebiet hat heute die parapsychologische Forschung an einem reichen Tatsachenmaterial erwiesen, daß in einem anderen Bewußtseinszustand Menschen mit wirklichen Kräften in Berührung kommen (vgl. Bozzano: «Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern»).

An entscheidender Stelle der Prophetenbücher und des Neuen Testaments stehen übersinnliche Erlebnisse (z. B. Taufe, Verklärung, Ostern, Damaskus). Blicken wir auf eine Prophetenberufung, wie sie einem Jesaja oder Ezechiel zuteil geworden ist, so müssen wir zugeben, daß die Vorstellungsbilder einzelner Engelmächte, wie sie sich in den Berichten finden, oft von Propheten durch die Tradition aufgenommen worden sind.

Aber in diesem Augenblick offenbarte sich dem Propheten durch die Bilder hindurch eine Welt ganz bestimmter geistiger Kräfte.

Der heutige Forscher steht vor einer schwierigen Lage, wenn er diese Vorgänge erklären soll. Der Sehende kann einem Blinden Farben nicht erklären. Die Farbbezeichnungen sind für diesen bloße Worte. Wenn wir die Kraft nicht erleben, die dem Propheten gegeben war, so können wir

die Vorstellungsbilder der Erlebnisse untersuchen; wir beschäftigen uns aber nur mit den Hüllen, und das Wesentliche scheint uns unzugänglich zu sein. So erhebt sich für uns die Frage, ob wir einen Zugang zu diesem andersartigen Bewußtsein finden können.

Skizzenhaft soll versucht werden, auf eine Möglichkeit hinzuweisen, die aber in einer ausführlichen Darstellung auch erkenntnistheoretisch untermauert werden müßte. Christen, wie Petrus, Stephanus, Paulus u. a., haben durch ihre übersinnlichen Erfahrungen erlebt, wie mit Christus eine besondere Kraft in diese Welt eingetreten ist. Die ersten Christen haben noch geschaut, daß in Christus eine Kraft der göttlichen Liebe lebte, die Christus zu seinem Opfer befähigte. Die Erlebnisse aber, wie sie an Ostern, Pfingsten und an andern Stellen sichtbar geworden sind, sind unserem Begreifen nicht mehr leicht zugänglich. Wir können nicht künstlich zu einem alten Bewußtseinszustand zurückkehren. Es stellt sich aber die Frage: Kann nicht auf einem andern Wege die Wirklichkeit gefunden werden, die sich diesen Menschen offenbarte?

Die ersten Christen haben erlebt, daß durch Tod und Auferstehung Christi die himmlische Welt den Menschen sichtbar geworden ist. Das Reich Gottes kann aber auch jetzt nicht durch äußerlichen Glauben oder durch ein Lippenbekenntnis gefunden werden. Die ersten Christen sind selber durch ein Sterben und Auferwecktwerden hindurchgegangen, um die Kraft Christi zu finden (Röm. 6, 2. Kor. 4, 10).

In einer andern Art kann aber auch unser Ich durch ein Sterben und Auferwecktwerden hindurchgeführt werden. Ein Beispiel soll uns dies deutlich machen. Wenn wir einen schwierigen Geisteskranken betreuen und versuchen, ihn zu verstehen, so müssen wir erfahren, daß in dieser Arbeit viel innere Kraft verbraucht wird. Es genügt ja äußere Liebe und Mitleid nicht. Wir müssen auch mit unserem Denken uns in das wirre Denken des Schützlings hineinversetzen. In dieser Hingabe kann eine bestimmte Erfahrung sich einstellen. Wenn wir im äußeren Leben etwas ausgeben, so wird unser Vermögen vermindert. Das ist ein Gesetz, das alle Gebiete des äußeren Lebens umfaßt. Zuerst kann in dieser Arbeit ähnliches erfahren werden. Wir müssen viel innere Kraft hinopfern. Auf der andern Seite kann sich das Erlebnis einstellen, daß wir mehr Kraft empfangen, als wir hingegeben haben. Diese Kraft kann nicht von dem Geisteskranken kommen. Unser Ich wird durch ein Sterben und Auferwecktwerden hindurchgeführt. Es wird in diesem Augenblick Glied einer höheren Welt. Besonders deutlich zeigt sich diese Erfahrung auch an den Märtyrerschicksalen unserer Zeit. Diese Menschen, die alles hingegeben haben, durften eine Kraft erfahren, die sie vorher nicht geahnt hatten. Ein Sterben und Auferwecktwerden zeigt sich deutlich vor dem irdischen Tod (vgl. Gollwitzer, «Du hast mich heimgesucht bei Nacht», Inge Scholl, «Weiße Rose»).

Durch Tod und Auferstehung Christi ist das Reich Gottes auf Erden sichtbar geworden. Wenn unser Ich die Kraft der Liebe Christi aufnimmt, so wird es durch ein Sterben und Auferwecktwerden hindurchgeführt, was sich auf verschiedenen Stufen zeigt (vgl. H. Büchenbacher, «Natur und Geist»). So können wir auf einer ersten Stufe die Wirklichkeit erfahren, die der geöffneten Seele der ersten Christen noch in Form des mythischen Bildes geschenkt war.

Hans Buser

Bücherschau

Adolf Schlatter, Johannes der Täufer. Ediert von Wilhelm Michaelis. Verlag Friedrich Reinhardt. Basel 1956. 192 Seiten, Fr. 9.90.

Durch die Handschriftenfunde von Qumran ist die Vor- und Frühgeschichte der ersten Christenheit in der Forschung wieder aktuell geworden. Mit großer Wahrscheinlichkeit darf heute angenommen werden, daß die Gestalt des adventlichen Täufers ihren Sitz im Leben dieser asketischen Wüstengemeinschaft am Toten Meer gehabt haben muß. Von diesen Söhnen des Lichtes mit ihren priesterlichen Traditionen und realen endzeitlichen Erwartungen aus, mag dann der Bußprediger, persönlicher Berufung treu, seinen eigenen Weg gegangen sein. Von den Essenern hat Adolf Schlatter nicht viel mehr wissen können, als was uns Josephus berichtet, deutlich aber zeigen sich in diesem Erstlingswerk, der Berner Lizentiaten- und Habilitationsschrift aus dem Jahre 1880, die sich herausbildende Arbeitsmethode und das sich findende Arbeitsgebiet, die den spätern Meister neutestamentlicher Exegese und Geschichte charakterisieren. Ohne Inspiration durch Gerhard Kittels Aussagetiefe zur Kenntnis zu nehmen. Wenn dabei der reformatorische Grundsatz von der Selbstinterpretation der Schrift anklingt, dann geht es nicht um Biblizismus, sondern nur um die Forderung, «nicht zu postulieren, sondern wahrzunehmen, was geschehen ist». So dürfte es nicht nur theologiegeschichtliches Interesse sein, das den Leser der Johannesbiographie fesselt, sondern das zuchtvolle Ethos des seinem biblischen Gegenstande in schönem Pathos hingegebenen spätern Meisters. Der Gang der Untersuchung wendet sich zuerst in ausgelegter Breite der Eliahoffnung zu, dann verweilt der Verfasser kurz bei Josephus. An die 20 Seiten widmet er dem Urteil Jesu über den Täufer. Das herbeigekommene Reich der Himmel wird in straff fortschreitender Untersuchung in 10 Abschnitten behandelt. Die beiden letzten Kapitel über die Bußtaufe und die Resultate der Taufpredigt sind sehr kurz gehalten. Auf 30 Seiten schenkt das Nachwort des Herausgebers manche wertvolle sachliche und biographische Hilfe.

Victor Hasler

L. H. Grollenberg, O.-P.-Bildatlas zur Bibel, Carl-Bertelsmann-Verlag.

Gerne machen wir hier auf dieses prachtvolle Bibelwerk aufmerksam, das mit 36 großen farbigen Karten, 400 ausgezeichneten Fotos und einem wissenschaftlich fundierten und doch leicht lesbaren Text ein im Unterricht wie zum Selbststudium gleich erwünschtes Illustrationsmaterial zur Geographie, Geschichte und Kultur der biblischen Völker und ihrer Umwelt von der Zeit Abrahams bis zur Errichtung des Titusbogens in seltener Fülle und Anschaulichkeit darbietet. In lebendiger Weise werden wir auch in die Geschichte und Technik der Ausgrabungen und Fundverwertungen bis zu den Entdeckungen der Schriftrollen vom Toten Meer eingeführt. Der Verlag darf mit Recht in einem Begleittext bemerken: «Wer sich lesend und betrachtend in das Werk vertieft, wird staunend inne, wie aktuell die Bibel ist» – stoßen wir doch an Hand der Archäologie hier auch ständig auf Örtlichkeiten, die uns aus dem heutigen politischen Geschehen in diesen Ländern bekannt sind. Bei manchem Bilde will es uns so vorkommen, als ob die Zeit stillgestanden wäre, seit die Erzväter hier ihre Brunnen gruben oder die Apostel die ersten Gemeinden gründeten. Merkwürdig, was von dort aus in die Weltgeschichte eingegangen ist und sie entscheidend bestimmt hat!

Fritz Buri